Enajenación y extrañamiento en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (1807). Bicentenario de una revolución filosófica

Sergio M. Friedemann
(IIGG-UBA/CONICET)

> *Lo más importante en la Fenomenología de Hegel —la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador— es, primero, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como pérdida del objeto, como enajenación y superación de esta enajenación y que concibe, por tanto, la naturaleza del trabajo y al hombre objetivo (verdadero, real) como el resultado de su propio trabajo*[1].
>
> Karl Marx

En el editorial del Nº 6 de esta revista, Rubén Dri recordaba que "mientras las tropas napoleónicas destrozaban a las prusianas y daban por terminado el sacro imperio romano germánico, Hegel terminaba de escribir la Fenomenología del Espíritu" (Dri, 2006). Han pasado poco más de 200 años. El avance de las tropas napoleónicas por el mundo desencadenaría grandes cimbronazos. Hegel, tras lamentarse por el desgarramiento del pueblo alemán, vería entrar al "espíritu del mundo montado a caballo". Se refería a las tropas napoleónicas que actuaron en la batalla de Jena, lugar donde se encontraba Hegel al escribir esa gran obra de la Filosofía occidental. En Haití, la revolución de 1791-1804, una larga lucha de los esclavos por su liberación y la independencia, derrotaría al ejército napoléonico. Los esclavos de origen africano se revelaban cantando la marsellesa contra el ejército francés, gritando "libertad o muerte" contra una Francia que se traicionaba a sí misma al no universalizar sus principios de libertad, igualdad y fraternidad. Susan Buck-Morss (2005) sugiere que Hegel se inspiró en la revolución de los esclavos haitianos para desarrollar su dialéctica del señor y el siervo. Más allá de la veracidad de esta hipótesis, que no estamos en condiciones de corroborar, lo cierto es que Hegel conocía la situación de los esclavos en las colonias, y, sin menosprecio de ello, vería en Napoléon el ingreso de los ideales de la revolución francesa y la posibilidad de la tan ansiada unidad territorial de la nación alemana. Desgarramiento y (re)unión, dos momentos en tensión que la caída de la península ibérica por parte de Napoleón trasladaría a nuestra América. La descolonización de España y Portugal iban a desplegar la lucha por la independencia y por la realización de los pueblos de Sudamérica. Sin embargo, iba a producirse otro desgarramiento, el de la división territorial contra la que pelearon Artigas y Bolívar. Como consecuencia, nacería la utopía de la unidad latinoamericana. América, ese *yo que es el nosotros, un nosotros que es el yo* (Hegel, 1966, p. 113), una y otra vez sería enajenada, extrañada de sí misma. Pero hablaremos de la enajenación como concepto y no de América en este artículo. Hablaremos de otro bicentenario. El de la revolución filosófica de Hegel. En 1810, cuando en el Río de la Plata se luchaba contra la ocupación española, Hegel ejercía el cargo de rector del Gymnasium (Colegio secundario) de Nüremberg. Así se dirigía a los estudiantes en el comienzo del ciclo lectivo:

> Respecto a la alienación que es condición de la formación teorética, ésta no exige ese dolor moral ni el dolor del corazón sino el dolor y el esfuerzo más suave de la

[1] Marx, K. (1962). "Manuscritos económico-filosóficos: crítica de la dialéctica de Hegel". En Fromm, E., *Marx y su concepto de hombre*. México: FCE. P. 183

> representación consistente en tener que ocuparse de algo no inmediato, algo perteneciente al recuerdo, a la memoria y al pensamiento. Ahora bien, esta exigencia de la separación es tan necesaria que se expresa en nosotros como un conocido impulso universal. Lo extraño, lo lejano lleva consigo ese atractivo interés que nos incita a la ocupación y al esfuerzo (…). Este muro divisorio que nos separa de nosotros mismos, contiene a la vez todos los puntos de partida y todos los hilos conductores del retorno a sí mismo, de la reconciliación con él y del reencuentro consigo mismo (Hegel, 1991, pp. 81-82).[2]

El extrañamiento del sujeto, y el retorno sobre sí mismo, la enajenación y la apropiación, constituyen dos polos en tensión que hacen de la realidad del sujeto algo nunca fijo sino dinámico. Dos polos que, sugerimos en este artículo, constituyen una de las columnas vertebrales del pensamiento hegeliano. Veamos qué sucede en una de sus principales obras: La *Fenomenología del Espíritu* de 1807.

Hegel utiliza diversos vocablos del alemán que suelen traducirse por alienación o enajenación, o que están fuertemente emparentados con ese movimiento del sujeto.[3] La conciencia, es decir el sujeto mismo, atraviesa indefectiblemente la experiencia del desgarramiento y la enajenación. Pero no puede permanecer en ese estado, fracturada. Como no podía ser de otra manera desde una concepción dialéctica del sujeto, según Hegel cada uno de esos momentos tiene en su contrario su negación y superación. En realidad, ya la enajenación es una particularización del sujeto, por tanto, su *segundo momento* si seguimos la clásica tríada hegeliana, que no es más que una abstracción que realiza el entendimiento. Ese segundo momento es el movimiento de negación del primero. La separación niega la unidad originaria inmediata, el momento del universal abstracto. Pero, como decíamos, la conciencia no puede permanecer separada de sí, extrañada, desdoblada, sin producir el retorno sobre sí misma. Ese retorno sobre sí es el que reconstituye la unidad originaria pero en un nuevo nivel. Es el *tercer momento*, el del *universal concreto* o la *negación de la negación.*[4]

El doble movimiento enajenación-apropiación es una de las maneras privilegiadas para exponer lo que es la dialéctica del sujeto. Y no hay mejor manera de explicar este movimiento que recurriendo al sujeto más cercano, aunque a veces nos parece el más difícil de conocer. Se trata del yo[5]. Es la pregunta filosófica por excelencia: ¿Qué soy? El lector está invitado a pensarse a sí mismo. ¿Piensa que se conoce lo suficiente? ¿Piensa en características de su personalidad que le gustaría cambiar? Si las identifica, ¿Por qué no las cambia? Cuando quiero conocer un objeto externo, creo identificar fácilmente las fronteras entre sujeto y objeto. Si me pregunto por la silla que tengo enfrente, Sujeto que piensa y Objeto pensado tienen una distancia prudencial, yo estoy aquí, la silla más allá, y

---

[2] Discurso del 9 de Septiembre de 1809.

[3] *Entzweiung*, esto es des-unión, devenir dos, o desdoblamiento; *Trennung,* propiamente separación; *Entfremdung*, alejamiento de sí mismo, hacerse extraño y traducido en la Fenomenología por extrañamiento; *Entäusserung,* traducido en la Fenomenología por enajenación. También acudió Hegel al vocablo *Zerrissenheit*, es decir, desgarramiento. Para dar cuenta de las diversas categorías originarias del alemán, hemos revisado las traducciones sugeridas en Ferrater Mora (2004) y contrastado luego la aparición de los conceptos de *Entfremdung* y *Entäusserung* de la versión en alemán de la *Phänomenologie des Geistes* (Hegel, 1970) con la traducción de Wenceslao Roces (en Hegel, 1966).

[4] Se trata de la *Versöhnung* o *reconciliación*, de la *re-unión* frente a la separación, de la *Vereinigung* o *volver a ser uno* frente al *devenir dos* o *desdoblamiento*, de la *Aneignung* o *re-apropiación* frente a la *enajenación* o *extrañamiento* (Ferrater Mora, op cit).

[5] En el *Fedro*, Platón pone en palabras de Sócrates el doble carácter de la pregunta por el yo, su centralidad y su dificultad: "(...) hasta ahora, y siguiendo la inscripción de Delfos, no he podido conocerme a mí mismo. Me parece ridículo, por tanto, que el que no se sabe todavía, se ponga a investigar lo que ni le va ni le viene" (Platón, 2000).

parece que conocerla es dar cuenta de sus propiedades. Tenemos la *certeza sensible* de la presencia de ese objeto, pero el conocimiento más rico, el más verdadero, dice Hegel, es el conocimiento del sujeto. En el caso del Sujeto que se piensa a sí mismo, Sujeto y Objeto tienen, aparentemente, el mismo punto de partida y de llegada. Como lo expresa Hegel, el espíritu o la conciencia del sujeto

> se convierte en objeto, porque es este movimiento que consiste en devenir él mismo otro, es decir, objeto de su sí mismo y superar este ser otro. Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato (…) se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento. (Hegel, 1966, p. 26)

Parecería ser más fácil conocer un objeto si éste soy yo mismo que conocer un objeto que me es ajeno, que no permanece en mi ser ni me pertenece. Pero dado que es difícil conocerme, debo sospechar que no soy un objeto simple. No soy simplemente una cosa que piensa, como quería Descartes. Si me cuesta conocerme es porque en algún lugar me soy ajeno. “Yo me soy ajeno” parece un absurdo. Pero no lo es si abandonamos el principio formal de que cada cosa es igual a sí misma, y aceptamos la contradicción como motor de la realidad del sujeto. “Uno es lo que no es”, enseña el Profesor Rubén Dri en sus clases de Filosofía. Nos cuesta conocernos, nos cuesta modificar nuestra personalidad, porque no somos una unidad originaria, inmediata y simple, sino que somos el desdoblarse y el reunirse. Para poder pensarnos, devenimos dos, sujeto que piensa y objeto pensado. Somos sujeto y somos objeto.

Es fácil identificar que lo que hacemos y lo que pensamos son mutuamente influyentes. ¿Qué sucede primero? Seguramente haya quienes crean que lo que hacemos determina lo que pensamos y no al revés. Y quienes, por el contrario, afirmen que uno piensa, y actúa luego en consecuencia. No es propio del pensamiento lineal —hegemónico en nuestra modernidad occidental(izada)— el concebir la posibilidad de recíprocas influencias entre polos en tensión.

Si nos detenemos seriamente a reflexionar acerca de nosotros mismos, tenemos que admitir que nuestras prácticas nos han provocado nuevos pensamientos, se ha transformado nuestra visión del mundo. Y no menos deberemos admitir que nuestra forma de concebir la realidad, modificada ya sea a través de la educación o por las mismas prácticas que, como hemos admitido, generaron nuevos pensamientos, hizo que nuestras prácticas también hayan cambiado. Y por último, también habrá que admitir que no sabemos muy bien qué sucede primero, como en la pregunta por la gallina o el huevo. Por otro lado, como dice Gramsci, “no se puede separar el homo faber del homo sapiens” (Gramsci, 1984, p. 382). Toda actividad manual requiere el uso del pensamiento. Y todo pensar es también un hacer. Por cierto, en una totalidad dialéctica puede predominar uno de los momentos, y usualmente esto es así. En una labor, predomina el momento de la práctica, y en el otro el de la conciencia. Pero es tan manual el trabajo de pensar como intelectual el trabajo de hacer.

Por lo tanto, somos lo que hacemos y somos lo que pensamos. Lo que hagamos va a estar indefectiblemente condicionado por lo que hemos pensado. Y viceversa. Ambos momentos son recíprocamente condicionados, interdependientes. No existe uno sin el otro, y cada uno se realiza por medio del otro. Pensar y hacer, conforman una totalidad. Unidad de teoría y práctica, en palabras de Gramsci, conforman la praxis. Esa totalidad, el todo en movimiento, es lo verdadero en palabras de Hegel. (1966, p. 16)

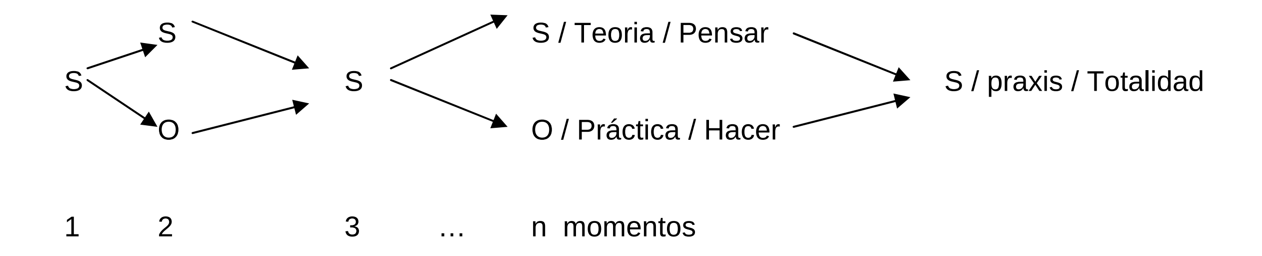
El sujeto, como ya se dijo, es

> el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición. Lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo (idem).

No somos unidad, sino dos momentos. O mejor, somos unidad duplicada, “desdoblamiento de lo simple” que luego se restaura. Si no somos uno, sino dos, es porque en realidad somos tres. Somos: 1) La unidad originaria, lo simple. 2) Pero ésta se duplica o se desdobla, y por tanto somos dos. Aquí se produce una negación del primer momento, una particularización. 3) La igualdad se restaura, se recupera la unidad pero con la riqueza de la particularidad concreta.

(1) → (2) → (3)

Somos uno y no somos uno. Somos dos, somos tres. ¿Pero somos verdaderamente tres? La división en tres momentos, no deja de ser una abstracción que realiza el entendimiento. Es labor de la razón —dialéctica— poner en movimiento esos momentos. La tríada no deja de ser una ayuda del entendimiento para exponer lo real, que propiamente nunca puede ser expuesto en su riqueza siempre cambiante. La filosofía no puede pintar con colores reales la realidad que pinta. Sólo puede utilizar “sus tonos grises”, pues llega siempre tarde: “el búho de Minerva recién alza su vuelo en el ocaso” (Hegel, 2004, p. 20), es decir, no se conoce lo que aún no es ni lo que será, sino solo lo real, lo realizado, pero a costa de abstraerlo, de fijarlo, de separar lo inseparable (Hegel, 1966, pp. 35-39).



Ya se trate del sujeto individual, o del sujeto colectivo, la identidad del sujeto atraviesa indefectiblemente la experiencia del desgarramiento que permite al entendimiento abstraer sus infinitos momentos y concebirlos como tríada en forma analítica. Pero somos infinitos momentos y no tres. De otro modo, el supuesto tercer momento al que arribo como sujeto adulto, haría pensar que en algún punto de la trayectoria vital uno está ya realizado. Que ya es sujeto completo. Que ya no sufre desgarramientos, desdoblamientos. Que ya no se particulariza, que ya no toma decisiones que modifican su devenir. Y, sabemos, esto no sucede. La realización plena, si la concebimos en nuestra imaginación, es lo más cercano a la muerte, es quietud. Ya no hay nada detrás de ella. Si bien “el espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento” (Hegel, op cit, p. 24), no es menos cierto que para Hegel el encontrarse y el desgarrarse continuarán dinámicamente haciendo del sujeto un camino siempre sinuozo y nunca acabado. Es decir, la vida o el movimiento. Lo otro sería la quietud o la muerte.

Uno es lo que no es. Deviene un ser-otro. ¿Soy lo que era hace una década? Evidentemente no soy el mismo. Pero soy el mismo. Sigo siendo Pedro, el universal

concreto que contiene múltiples particularidades. Es la identidad del sujeto, o bien la identificación, el todo. El camino recorrido desde hace décadas, desde ese Pedro, hasta este Pedro, es un camino de infinitos momentos, que va de un Pedro a otro Pedro, pero no a un Carlos. Podríamos preguntarnos qué sucede en aquellos casos de identidades enajenadas (apropiadas) y luego reapropiadas (recuperadas). Seguramente, el desgarramiento del que habla Hegel se acerca mucho más al extremo. El desgarramiento, se sabe, nunca es completo. Siempre se tensa con la re-identificación. Pero cuando la identidad es apropiada, las mediaciones seguramente se montan sobre bases poco sólidas, extremadamente externas, que no permiten la efectiva superación. Cuando la realidad se inclina demasiado sobre un extremo, indica el silogismo hegeliano, la mediación difícilmente cumple su labor. Así como el robo de identidad lleva al extremo el desgarramiento, la recuperación de la identidad seguramente provoque el movimiento contrario: de un extremo al otro, la re-apropiación de lo enajenado, o la recuperación de lo apropiado, debe ser sin duda un sentimiento que provoca un gran cimbronazo, un sentimiento de absoluta angustia, un estremecimiento en el cual todo lo fijo se desvanece (Hegel, op. cit., p. 119), para luego reconstruirse.

> Mediante esta enajenación se hace *posible* una existencia más alta, aquella en que podría recobrar en sí su objeto, existencia más alta que si hubiese permanecido quieto dentro de la inmediatez del ser; en efecto, el espíritu es tanto más grande cuanto mayor es la oposición de la que retorna a sí mismo; pero esta oposición la forma el espíritu en la superación de su unidad inmediata y en la enajenación de su ser para sí (idem, p. 204).

Se puede esperar un restablecimiento de cierto equilibrio, donde extrañamiento y apropiación ya no se acercan tanto a los extremos, mas continúan motorizando el devenir del sujeto. Claro está, este movimiento puede darse de diversos modos, y superarse de forma más o menos sana. Hegel sugiere que ante movimientos de difícil superación, lo que Rubén Dri (2001) ha llamado acertadamente una “dialéctica trabada”[6], la mediación puede venir de afuera (como en el caso de la “conciencia desgraciada”), pero la realización del sujeto parece necesitar, a la larga, una superación por sí misma. No lo dice así Hegel cuando se despliega la figura de la “conciencia desgraciada” en la *Fenomenología del Espíritu*, y tampoco en sus *Principios de Filosofía del Derecho* (2004, §242-249), cuando la “Sociedad Civil”, al no poder solucionar “por sí misma” el problema de la pobreza, recurre a encontrar la solución por fuera de ella: exportación de productos industriales y colonización de “nuevas tierras” es la solución del filósofo, cargada de eurocentrismo, para una dialéctica trabada donde se salta de un extremo al otro, sin camino superador en el horizonte.

Pero en la *Fenomenología del Espíritu*, finalmente el sujeto solo se realiza dejando de lado la evasión que implica valerse de un mediador externo. Primero no lo hace. La “conciencia que trabaja”, es decir el siervo del más famoso pasaje de la *Fenomenología*, proclama su autonomía y deviene en el “movimiento puro del pensamiento”, donde es libre “tanto sobre el trono como bajo las cadenas” (p. 123). Se trata de una libertad en el pensamiento, espiritual, más allá de las cadenas materiales. Hegel no proclama la realización del sujeto aquí y ahora, como podría suponerse a partir de la crítica de Marx. En este *estoicismo* “la libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el *pensamiento puro*, verdad que, así, no aparece llena del contenido de la vida, y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad y no la libertad viva misma” (p. 123). Esta

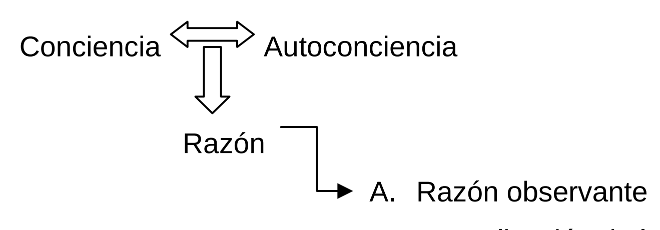
[6] “No puede darse una fusión-superación de ambos lados en esta etapa de la dialéctica. Nos encontramos con la conocida característica de la dialéctica que se encuentra todavía a nivel del ser, es decir, con los obstáculos que produce el efecto de una dialéctica trabada, trunca”. (Dri, 2001, p. 44)

"conciencia independiente" se realiza en el *escepticismo*. Aquí se da "la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento" (p. 124). Pero no parece ser un momento donde el sujeto se realiza, donde se siente cómodo. Por el contrario, aquí el sujeto se duplica, "es ahora algo doble" (p. 127). Si en el *estoicismo* la libertad es pensamiento puro, sin contenido, y por tanto igualdad de la conciencia consigo misma, en la realización de ese momento deviene desigualdad y contradicción consigo misma, deviene *escepticismo* y "conciencia desdichada", es decir, conciencia que se sabe duplicada y contradictoria (p. 128):

> Su acción y sus palabras se contradicen siempre y, de este modo, ella misma entraña la conciencia doble y contradictoria de lo inmutable y lo igual y de lo totalmente contingente y desigual consigo misma. Pero mantiene disociada esta contradicción de sí misma y se comporta hacia ella como en su movimiento puramente negativo en general. Si se le indica la *igualdad*, ella indica la *desigualdad*; y cuando se le pone delante esta *desigualdad*, que acaba de proclamarse, ella pasa a la indicación de la *igualdad*; su charla es, en realidad una disputa entre muchachos testarudos, uno de los cuales dice A cuando el otro dice B y B si aquel dice A y que, contradiciéndose cada uno de ellos *consigo mismo*, se dan la satisfacción de permanecer en *contradicción el uno con el otro*. (p. 127)

La dialéctica trabada encuentra su salida en lo que Hegel llama una "mediación extrañadora" (p. 300). Se trata de otro movimiento identificable al del extrañamiento o enajenación, pero que el sujeto no puede superar por sí mismo. La conciencia desventurada, desdichada o infeliz es una duplicación de la conciencia, que es también un desgarramiento del sujeto. Lo que intentamos dilucidar es si en el pensamiento hegeliano de la *Fenomenología* encontramos la necesidad de esa superación "verdadera", sin mediadores que se insertan desde fuera. Y Hegel parece indicar que sí, que el sujeto se realiza solamente por sí mismo, pero para lograrlo deberá dar cuenta de la intersubjetividad. El sujeto se realiza por sí mismo, en tanto no es sujeto individual. El sujeto se realiza en el pueblo.

Si la *Razón* es el momento de superación de la contradicción entre *Conciencia* (conciencia del objeto como algo externo, lejano, y negación de todo lo interno) y *Autoconciencia* (conciencia del objeto como de sí mismo, y negación de todo lo exterior), la dialéctica de la *Razón* atraviesa tres momentos, de los cuales queremos subrayar el título elegido por Hegel para el segundo de ellos: "La realización de la autoconciencia racional por sí misma" (p. 208).



A. Razón observante
B. <u>La realización de la autoconciencia racional por sí misma</u>
C. La individualidad que es para sí real en y para sí misma

Es que la *Razón*, que Hegel busca diferenciar del *entendimiento* kantiano, es la que puede concebir el movimiento. No debe sorprender que la dialéctica trabada se despliegue cuando todavía la conciencia no logra arribar a la *Razón*, cuando no logra concebirse como movimiento. El *entendimiento*, que fija y abstrae, es un momento necesario de la conciencia. Es lo que permite desarrollar las ciencias, conocer la

naturaleza, transformar un fenómeno en objeto de conocimiento. Pero el conocimiento "más verdadero", es el "conócete a ti mismo", el conocimiento del sujeto. Lo que el individuo aislado no puede, que es "la realización de la autoconciencia por sí misma", lo realiza intersubjetivamente. Es "en la vida de un pueblo"

> donde encuentra su realidad [*Realität*] consumada el concepto de realización de la razón consciente de sí, donde esta realización consiste en intuir en la independencia del *otro*, la perfecta *unidad* con él. (p. 209)

¿Pero se produce esta "perfecta unidad"? ¿O se da solamente en el plano de la utopía? Lo cierto es que Hegel no concibe esa realización en forma inmediata y segura. El pueblo es de hecho ese "médium universal que sostiene al individuo al *poder* del todo" (p. 210). Pero —agrega Hegel— no en cualquier pueblo, sino "en un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón" (p. 210). Es en el ámbito de la eticidad, allí donde no hay "nada que no sea recíproco" (idem), y propiamente en el Estado, donde el sujeto se realiza. El "buen Estado" es la "forma concreta" donde se produce la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal. Es el "individuo espiritual, el pueblo por cuanto está en sí articulado, por cuanto es un todo orgánico" (Hegel, 1999, p. 103). Un "Estado rudimentario", en cambio, es aquel donde prevalece lo universal, pero reprimiendo lo particular. El Estado en el que el sujeto no se realiza, es aquel donde el pueblo no es libre. El Estado es el pueblo organizado, dice Hegel. Es la manifestación del pueblo, por tanto, las leyes, el derecho, las costumbres, la cultura, son construcciones históricas, humanas. Pero si la ley o las costumbres aparecen como externas, hostiles o represivas es porque sucede lo que Marx observa para el trabajo asalariado en la sociedad capitalista (Marx, 1962). La enajenación no se supera en apropiación. Es también una dialéctica trabada, pero que inaugura otro movimiento que adquiere una lógica propia. El movimiento del Capital en tanto Sujeto (Marx, 2009). Pero así como la enajenación del trabajo no se da en forma pura, sino que existe siempre una lucha por la apropiación del mismo, lo mismo puede decirse del Estado. Idealmente, el Estado es la construcción del pueblo, la apropiación que puede realizar el sujeto colectivo al intentar superar la escisión de la particularidad con la universalidad, la lucha por la intersubjetividad realizada. Puede predominar el momento de la apropiación del Estado y esto sucede cuando las mayorías lo asumen como propio y cuando desde el Estado se impulsa la participación del pueblo en las decisiones. Esa es la apropiación frente al inevitable movimiento de extrañamiento que implica la construcción colectiva. En el Estado también, extrañamiento y apropiación conforman una totalidad en movimiento. Una tensión del sujeto que se supera en la praxis histórica.

No es en la dialéctica de la "fenomenología del espíritu" —que en términos estrictos abarca el movimiento conciencia-autoconciencia-razón—, que se despliega realmente el ámbito de la e*ticidad*, y por tanto, del Estado. Esto sucede en el momento del *Espíritu*, es decir, la superación de la *Razón*. La *eticidad* es su primer momento, y la *cultura* o el espíritu *extrañado de sí mismo*, el segundo.

El espíritu:

A. El espíritu verdadero, la eticidad
B. <u>El espíritu extrañado de sí mismo, la cultura</u>
C. El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad.

Nótese que la moralidad, en la filosofía del derecho, es un momento más pobre, menos realizado que la eticidad, mientras que en la *Fenomenología…* sucede lo contrario. No nos vamos a detener aquí en el desplazamiento operado por Hegel. Queremos remarcar la presencia del concepto de extrañamiento en el segundo momento del Espíritu, el

particular. La cultura, eticidad puesta como particular, producción humana a partir del trabajo común, es el espíritu mismo, el sujeto colectivo, pero "extrañado de sí mismo". Se superará como espíritu "cierto de sí mismo", pero no logrará realizarse aún porque este espíritu no es otra cosa que el individuo en su pureza que, como veremos, se esfumará en el aire. Pero antes, "el espíritu es esta absoluta y universal inversión y extrañamiento de la realidad y del pensamiento; la *pura cultura*" (Hegel, 1966, p. 307). Es decir, la cultura en su forma pura es lo extrañado del espíritu, lo separado de él, quien lo creó. Cultura es la creación intersubjetiva de un pueblo, pero hay un movimiento de extrañamiento que tiene que ver con la inevitable separación entre el particular que es cada individuo y el universal que es ese pueblo. Esa separación provoca que lo que es creación de todos, pueda aparecer como algo externo, extraño, incluso hostil u opresor. Pero es también lo que permite apropiarnos de la cultura de nuestro pueblo. Una vez más, el movimiento extrañamiento-apropiación como lo que nos enfrenta y nos reúne con nosotros mismos y con la sociedad en la que estamos inmersos. Esa apropiación, "el espíritu cierto de sí mismo", es *mediación absoluta* (p. 351) que se diferencia de la *mediación extrañadora* en la que devenía la dialéctica trabada. Cuando la mediación venía de afuera, no había realización del sujeto por sí mismo. Ahora, "el movimiento del sí mismo" consiste "en superar la abstracción del *ser allí inmediato* y de llegar a ser universal —pero ni por medio del puro extrañamiento y desgarramiento de su sí mismo y de la realidad por medio de la evasión." (idem). La conciencia que recurría a la mediación externa, ya sea en la figura del sacerdote, el rabino, la madre, la maestra, el profesor, el psicoanalista o el director de tesis, podía ayudar a destrabar ese movimiento. Pero la verdadera realización del sujeto, dice Hegel, es aquella que evita la evasión. Es aquella que se enfrenta a lo que es, y lo que es, es su pertenencia intersubjetiva, social. El individuo por sí mismo, aislado, no se realiza. Solo evade su trabazón y, si bien la mediación externa puede ser un momento imprescindible para seguir caminando, también corre el riesgo de mantenerse en una relación de enajenación imposible de superarse en su contrario. Pero, paradójicamente, sólo el momento de la enajenación abre las puertas a la realización. Si la primera no existiese, se produciría lo que Hegel identifica como "alma bella desventurada" (p. 384) y que puede identificarse con lo que Rubén Dri ha identificado en "la política de las buenas intenciones" (Dri, 2010). Pero no es realmente posible para el sujeto. Éste puede creer en una ilusoria pureza de su espíritu, pero no logrará realizarla:

> Le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehúye todo contacto con la realidad (…) —en esta pureza transparente de sus momentos, un *alma bella* desventurada, como se la suele llamar, arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire (Hegel, op cit, p. 384).

Es por eso que "el espíritu cierto de sí mismo (…) no puede llegar al ser allí", es decir, no puede lograr su existencia como unidad reconciliada (p. 392). Allí Hegel abre las puertas de la religión como camino superador, en el cual no nos vamos a insertar ahora. No terminará allí tampoco la historia, sino que recomenzará una y otra vez bajo nuevas figuras. Atravesará el "saber absoluto", es decir el puro saber. Es en el saber absoluto que, finalmente y para recomenzar, la conciencia se sabe a sí misma como lo que es, sujeto y objeto (p. 461), o bien todos los momentos anteriores reunidos como totalidad:

> Tales son los momentos que integran la reconciliación del espíritu con su conciencia propiamente dicha; para sí, estos momentos son singulares y es solamente su unidad espiritual la que constituye la fuerza de esta reconciliación. Pero el último de estos momentos es, necesariamente, esta unidad misma y, de hecho, los reúne, como se ve claramente, a todos dentro de sí. (p. 463)

Es lo que sucede en toda relación dialéctica. El tercer momento, que en Hegel jamás fue "síntesis", es superación de los momentos anteriores, esto es, eliminación-conservación. Se eliminan y se conservan elementos de lo viejo para superarse en lo nuevo, el devenir de una nueva figura, la transformación del ser bajo nuevas configuraciones. El saber absoluto, que es el momento de la "ciencia" y del "concepto" es el momento más rico en el recorrido de la conciencia en búsqueda de sí misma:

> La ciencia contiene en ella misma esta necesidad de enajenar de sí la forma del puro concepto y el tránsito del concepto a la *conciencia*. Pues el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto, es la inmediata igualdad consigo mismo (p. 472).

De la enajenación de sí, a la igualdad consigo misma. Ese es el camino de la conciencia. ¿Llega finalmente el espíritu a la igualdad que ya no se enajena? ¿Es "absoluto" en su contenido el "saber absoluto"? No. Lo absoluto es la forma del conocer al que arriba la conciencia en su "odisea"[7]. El conocimiento de sí misma al que arriba la conciencia es por tanto la igualdad consigo misma, la certeza sensible de sí misma, pero también el conocimiento de su límite: "Saber su límite quiere decir saber sacrificarse. Este sacrificio es la enajenación en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu, bajo la forma del *libre acaecer contingente*" (p. 472). Por tanto, la conciencia no puede saberlo todo, ese sería el final de su búsqueda. El saber se da en el ámbito de lo necesario. Lo contingente es su límite y lo que explica la infinitud del movimiento del sujeto. Aquí Hegel repasa los momentos del devenir del sujeto, despliega su concepción de *espacio* y *tiempo*, emparentados respectivamente con la *naturaleza* y la *historia* (idem). La naturaleza es "el espíritu enajenado", "no es en su ser allí [o en su existencia][8], otra cosa que esta eterna enajenación de su *subsistencia* y el movimiento que instaura al *sujeto*" (idem). Respecto de la *historia*, es "el otro lado de su devenir", "es el devenir que *sabe*, el devenir que *se mediatiza* a sí mismo —el espíritu enajenado en el tiempo", pero

> esta enajenación es también la enajenación de ella misma; lo negativo es lo negativo de sí mismo. Este devenir representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu, razón por la cual desfilan con tanta lentitud, pues el sí mismo tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia. (idem)

Naturaleza e historia, dos lados de la totalidad inescindible que es la humanidad en el mundo. La historia, el "espíritu enajenado en el tiempo", es lo realizado y lo que realiza el sujeto. La historia la hacen los seres humanos —dirá Marx— pero no eligen las circunstancias en las cuales intervienen para hacer la historia. Respecto del conocimiento de la historia pasada, Hegel la emparenta con el recuerdo interiorizado[9]. La historia es lo que hemos hecho, por lo que el conocimiento de la historia es la interiorización, "este saber es un ir dentro de sí, en el que abandona su ser allí[10] y confía su figura al recuerdo". De esa manera,

> se hunde en la noche de la autoconciencia, pero su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí superado —el anterior, pero renacido desde el saber—, es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En él, el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio (…), como si todo lo anterior se hubiese perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia (p. 473).

---

[7] Dice Rubén Dri (2006b): "Finalmente nuestro Odiseo llega a Ítaca, para partir de nuevo como el mismo pero diferente, el mismo pero otro" (p. 46).
[8] Así podría traducirse el *Dasein* hegeliano: "en su existencia tal como se manifiesta".
[9] *Erinnerung.*
[10] Su existencia tal como se manifiesta hasta ese momento.

El sujeto tiene que comenzar desde el principio su formación, pero lo hace en una etapa superadora, pues conserva interiorizado todo el pasado y el conocimiento del pasado en tanto patrimonio intersubjetivo. Ya no se trata, como vimos, del sujeto individual. Éste se realiza en un pueblo libre, y el pueblo, si es sujeto, si se realiza en tanto pueblo, conoce su pasado. Tiene memoria. De otro modo, no sería sujeto sino tan solo objeto. Para ser hay que conocerse. Para conocerse hay que enajenarse y así poder realizar el trabajo de apropiación del objeto de conocimiento que es el propio sujeto. La "*meta",* el "saber absoluto", es "el espíritu que se sabe a sí mismo", que conoce su historia. Pero el punto de llegada de la *Fenomenología del Espíritu*, el saber absoluto, no constituye ningún fin de la historia. La historia está siendo, por eso nunca hay quietud en el absoluto hegeliano. La "*ciencia* del *saber que se manifiesta*" es el conocimiento conceptual de la historia, pero la historia es también lo que aún sucede. La unidad de estos dos momentos, es la "historia concebida". Para concebir la historia, no hay que ser historiador, sino realizar la autoconciencia, saberse en tanto sujeto hecho por y hacedor de la historia. Sin concebirla, no nos sabemos protagonistas de nuestro destino. No concebimos la transformación de las realizaciones humanas. La enajenación no se supera en apropiación sin memoria, sin concebir la historia, sin proyectos de futuro y sin la utopía de sentido que le damos a nuestra actividad práctica. Una y otra vez reaparece la enajenación y el extrañamiento como lo que invita al sujeto a perseguir la apropiación, actuar por ella, lograr el retorno sobre sí mismo a través de la actividad. La dialéctica del sujeto se expresa en la tensión enajenación-apropiación con todo su despliegue. En Hegel, la enajenación aparece como el motor de la historia.

Bibliografía citada

Buck-Morss, S. (2005). *Hegel y Haití.* Buenos Aires: Norma.

Dri, R. (2001) *La utopía que todo lo mueve. Hermenéutica de la religión y el saber absoluto en la Fenomenología del espíritu.* Buenos Aires: Biblos.

--- (2006). "Editorial", en *Revista Diaporías Nº 6.* Buenos Aires, Octubre de 2006.

--- (2006b) "La Fenomenología del espíritu o la odisea del sujeto —una visión panorámica", en *Revista Diaporías Nº 6.* Buenos Aires, Octubre de 2006.

--- (2007). *Hegel y la lógica de la liberación, La dialéctica del sujeto-objeto.* Buenos Aires: Biblos.

--- (2010). "Las buenas intenciones y la política". Disponible: http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-140047-2010-02-11.html. Consultado: 17 de Agosto de 2011.

Ferrater Mora, J. (2004). "Alienación" en *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Ariel.

Gramsci, Antonio (1984). *Cuadernos de la cárcel.* Edición crítica a cargo de Valentino Gerratana. México: Ediciones Era.

Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.

--- (1970). "Phänomenologie des Geistes". En *Werke in 20 Bänden.* Frankfurt: Suhrkamp. Versión en CD-ROM.

--- (1991). *Escritos pedagógicos*. Madrid: FCE.

--- (1999). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal.* Madrid: Alianza.

--- (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.

Marx, K. (1962). "Manuscritos Económico-filosóficos". En Fromm, E. *Marx y su concepto de hombre*. México: FCE.

--- (2009). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Tomo 1.* México: Siglo XXI.

Platón (2000). "Fedro", en *Diálogos III.* Madrid: Gredos.